

RESEÑAS

BRANN, ROSS, *Power in the Portrayal. Representations of Jewish and Muslim in Eleventh and Twelfth-Century Islamic Spain*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2002, 194 pp.

Vuelve R. Brann con este libro a sumergirnos en el mundo andalusí a través de los textos. Y lo hace en esta ocasión para analizar las relaciones de poder que se establecen entre las élites musulmanas y judías durante en los siglos XI-XII.

A diferencia de otros trabajos que han examinado los contactos entre ambas comunidades en términos de hostilidad y hospitalidad, subrayando uno u otro de los extremos de este paradigma, el autor propone fijar la mirada en fuentes árabes y hebreas para buscar las manifestaciones de ambivalencia que en ellas se reflejan. Con un novedoso enfoque de lectura, la atención se fija en las representaciones literarias que contienen los textos, representaciones que judíos y musulmanes andalusíes utilizan para plasmar las relaciones que mantienen ambos grupos, para desvelar con matices cómo se imaginan unos a otros. En el análisis que Brann propone los textos se convierten en portadores de estructuras con un significado sociocultural e histórico y, desde esta perspectiva, en testigos del modo en que los miembros de cada una de estas comunidades confrontan y construyen al «otro».

Desde las primeras páginas expone el autor su renuncia a ofrecer visiones de conjunto o a tratar de generalizar y proyectar la experiencia de los judíos del Islam andalusí a todo el Mediterráneo. Y con este planteamiento de partida, opta por centrar su obra en figuras individuales que reflejan momentos singulares del encuentro entre las élites de al-Andalus; difuminando los límites entre lo literario y lo histórico, busca y examina, en fuentes muy diversas, los trazos que van perfilando en el discurso el modo en que son percibidos estos personajes. Curiosamente los textos seleccionados con tal fin son bien conocidos entre los estudiosos y, en gran parte, han sido ya utilizados por su relevancia para el análisis de la historia política, social o cultural de al-Andalus; mas, como R. Brann se encarga de demostrar, todavía pueden aportar muchos elementos de interés respecto a cómo musulmanes y judíos se interrelacionan y se ven recíprocamente. Estamos, pues, ante textos conocidos a los que se nos invita a acercarnos desde una óptica nueva, ante fuentes que nos es dado redescubrir desde una original propuesta de lectura.

Tras una cuidada introducción, donde se exponen los presupuestos que guían su trabajo y se repasan críticamente las líneas de investigación que se han aplicado al examen de los contactos entre ambas comunidades, los cuatro primeros capítulos nos sitúan frente a una de las personalidades más destacadas del judaísmo andalusí: Šemu'el ibn Nagrella ha-Nagid, Ismā'īl ibn

Al-Qanṭara XXVI, 1 (2005) 273-291

Nagrīla en las fuentes árabes. Sin duda, es ésta una apuesta arriesgada pues se enfrenta el autor a una figura muy estudiada y a unos textos reiteradamente empleados por los investigadores y objeto de innumerables interpretaciones; no obstante, la lectura de *Power in the Portrayal* nos hace notar cómo, lejos de agotarse sus posibilidades, las mismas fuentes pueden proporcionarnos una imagen distinta y una interpretación contextualizada de Ibn Nagrella en el entorno de la intelectualidad musulmana de al-Andalus. Para explorar la consideración que este cortesano granadino merece en la tradición arábigo-andalusí e indagar cómo era percibido su poder, se recurre, en primer lugar, a una serie de escritos contemporáneos al personaje en cuestión. Con los pasajes que le dedican Šā'id b. Aḥmad al-Andalusī, Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī y *al-Tibyān* (cap. 1) se inicia este acercamiento a Šēmu'el ha-Nagid y, de inmediato, se hace patente la falta de uniformidad con la que es retratado y la imposibilidad de obtener una visión unitaria de quien es presentado con rasgos contradictorios: peligroso y amenazante unas veces, humilde y piadoso otras.

Seguidamente Ibn Ḥazm (cap. 2) ofrece la oportunidad de observar de cerca el modo en que se construye la imagen de un judío en un entorno cultural y un momento histórico concretos. Utiliza como fuente su *al-Fiṣal fī l-milal*, pero intencionadamente deja a un lado una de las cuestiones que han suscitado un mayor debate y discusión respecto a este texto: el problema de la identidad del adversario literario de Ibn Ḥazm. En su opinión, el verdadero interés de este tratado radica en cómo, silenciando la identidad del polemista, se atribuyen a un judío ultrajes e injurias, se subraya su conducta traicionera, etc., y, en definitiva, se proyecta en un personaje poderoso y arrogante de la minoría cuantas ofensas pueda recibir el Islam en general y los musulmanes andalusíes en particular.

Junto a obras coetáneas, se sirve Brann de escritos posteriores a Šēmu'el ha-Nagid para continuar indagando en la imagen ambivalente que de él se perfila (cap. 3). Elige para ello la miscelánea literaria de Ibn Bassām *al-Ḍajīra fī maḥāsin ahl al-ŷazīra*. Su análisis permite observar, entre otras cosas, el uso que se hace de la oposición binaria como un parámetro común en la construcción del judío y el modo en que esta oscilación entre polos opuestos permite proyectar en el «otro», más débil y vulnerable, la tensión y hostilidad propias de momentos de crisis.

Una vez indagadas las representaciones literarias que los textos arábigo-andalusíes trazan de la elite judía, llega el momento de preguntarse qué sucede en los textos judíos respecto a la mayoría dominante (cap. 4 y 5). El examen de las repuestas que se dan en ellos a las condiciones, dilemas y conflictos a los que se enfrenta la comunidad judía en al-Andalus tiene como punto de partida una situación paradójica: la casi total ausencia del «otro» en los escritos hebreos de los siglos XI y XII. Este predominio del, en palabras del autor, «judío silencioso» se explora, en primer lugar, a partir de la obra de Abraham y Mošeh ibn 'Ezra, Yēhudah ha-Levi, Abraham ibn Daud y el

propio ibn Nagrella. A través de ellos se nos presentan los distintos modos y significados que este «silencio» adopta como reflejo de una relación ambigua con el grupo mayoritario. Esta cuestión se completa en el último capítulo del libro a partir del comentario de una de las *maqāmas* contenidas en el *Tahkēmoni* de Yēhudah al-Ḥarizi: sus estrategias textuales para expresar y representar el encuentro entre judíos y musulmanes son una estupenda muestra de la complejidad, no siempre bien apreciada, de estos contactos.

Erudito y sugerente, de contenido profundo y lectura grata, *Power in the Portrayal. Representations of Jewish and Muslim in Eleventh and Twelfth-Century Islamic Spain* amplía y enriquece nuestra percepción del mundo andalusí. El autor da voz a un variado conjunto de textos para que nos hablen, en una cuidada y hermosa traducción, de los encuentros de musulmanes y judíos en al-Andalus. Su acercamiento al entramado de relaciones que ambas comunidades tejieron en los siglos XI y XII pone ante nuestros ojos un mundo plural y diverso donde las fuentes se transforman en portadoras de un significado social dinámico y ambivalente. R. Brann abre con este libro muchas puertas a los lectores y, sobre todo, deja entrever cuántas quedan aún por abrir.

AURORA SALVATIERRA

FERRER MALLOL, María Teresa, *Corsarios castellanos y vascos en el Mediterráneo medieval*, Anuario de Estudios Medievales, Anejo 40, Barcelona: CSIC-Institución Milá y Fontanals, 2000, 352 pp.

Esta obra se compone de tres artículos sobre corsarios del reino de Castilla que llevaron a cabo sus empresas en el Mediterráneo durante la primera década del siglo XV. De ellos, uno es inédito, mientras que los otros dos son versiones revisadas o refundidas de trabajos previos de la autora, que dan buena muestra del quehacer permanente del investigador en activo, que se ve obligado a revisar constantemente los frutos de su trabajo ante nuevas aportaciones documentales. Es digno de destacar —por infrecuente— el cuidado puesto en la edición, al señalarse de forma clara cuáles han sido las modificaciones que han experimentado los trabajos ya publicados, sea en la introducción o en el desarrollo del texto. En su versión final, éstos aparecen como «Los corsarios castellanos y la campaña de Pero Niño en el Mediterráneo (1404). Documentos sobre *El Victorial*», traducido y reanotado de la publicación catalana de 1968; «Vida, aventuras y muerte de un corsario castellano: Diego González de Valderrama, alias Barrasa (m. 1410)», inédito; y «Pedro de Larraondo, un corsario vizcaíno en el Mediterráneo oriental (1405-1411)», fundido y ampliado respecto a dos artículos anteriores de Ferrer Mallol de 1997-1998.

Las personalidades del conde de Buelna, Pero Niño, del caballero sevillano Diego González de Valderrama, y del marino bilbaíno Pedro de Larraondo sirven a la autora como casos concretos para el estudio de un fenómeno más amplio como es el del corso castellano en el Mediterráneo durante los siglos XIV y XV, que a su vez se puede inscribir en el contexto de las actividades irregulares llevadas a cabo en la misma época por los marinos de la corona castellana en otros mares, como el Cantábrico. Éste es el hilo argumental que sostiene la publicación conjunta de estos trabajos, y que se trata de forma general en las introducciones de los tres artículos. Si el primero aporta documentación histórica básica para la comprensión y estudio de la famosa crónica de Pero Niño, *El Victorial*, el segundo proporciona un interesante cuadro de la participación de la baja nobleza castellana en empresas mercenarias de corso en el ámbito mediterráneo, en colaboración con otros corsarios de la Corona de Aragón que participaban en los conflictos políticos y comerciales entre ésta y Génova. La particular condición de los corsarios castellanos, fuera de la jurisdicción teórica de la corona a la que prestaban sus servicios, los convertía en una herramienta muy útil para los monarcas aragoneses en sus enfrentamientos mediterráneos. Finalmente, la figura de Larraondo nos sumerge en el interesante mundo del comercio catalano-aragonés en el Mediterráneo Oriental, en el que se encontraban amenazados por los corsarios vascos, que habían complementado su campo de operaciones en el Atlántico con las bases piratas de Quíos, Rodas y Metilene (Lesbos), autónomas pero dependientes, en última instancia, de Génova. El enfrentamiento de Larraondo con naves musulmanas, aunque escasamente documentado, supuso graves contratiempos a los intereses venecianos en Egipto. Los últimos años de vida de Larraondo, recogidos de distinta manera por el veneciano Emmanuel Piloti y el castellano Pero Tafur, son objeto de crítica a partir de las nuevas fuentes documentales que ha consultado la autora. Las contradicciones de este personaje, siempre al límite de las fronteras marítimas, geográficas y religiosas, constituyen sin duda el capítulo más interesante de este libro.

Todos los artículos se completan con un amplio apéndice documental basado, principalmente, en fuentes del Archivo de la Corona de Aragón, con aportaciones de los Archivos del Estado de Palermo, Génova y Venecia, de los Archivos Históricos de Protocolos y de la Ciudad de Barcelona, y de otras fuentes italianas ya editadas. Podríamos insistir una vez más en la importancia de estos archivos para el conocimiento, directo e indirecto, de la historia de los reinos de Castilla y Granada, un aspecto ya cultivado por la autora y otros miembros de su equipo de investigación en ésta y otras publicaciones. Por ello se agradece el recurso al castellano como lengua de divulgación en este caso. El volumen cuenta también con un índice de personajes y lugares.

ANA ECHEVARRÍA ARSUAGA

LOMBA FUENTES, Joaquín, *El Ebro: Puente de Europa. Pensamiento musulmán y judío*, Zaragoza, Mira Editores, 2002, 639 pp.

Este libro tiene tres objetivos básicos: 1) fundir en uno dos libros anteriores, a saber, *La Filosofía islámica en Zaragoza*, cuya segunda edición es de 1991, y *La filosofía judía en Zaragoza*, publicado en 1988; 2) actualizar su contenido teniendo en cuenta los resultados de investigaciones recientes, y 3) situar la materia en contexto relacionándola con el desarrollo de la cultura religiosa, literaria y científica andalusí. El «Ebro» de Joaquín Lomba abarca una zona, ocupada hoy en día por Aragón, Cataluña y parte del sudeste de Francia, generadora de un pensamiento y una cultura propios en virtud de su carácter fronterizo y de su alejamiento del centro del poder político.

La iniciativa de unir ambos libros apenas necesita justificación pues, como señala bien el autor, fue en el seno de la cultura árabo-islámica donde se produjo el desarrollo intelectual de la comunidad judía de al-Andalus y los judíos, con posterioridad a la conquista cristiana, contribuyeron a la preservación, al perfeccionamiento y a la difusión en la Europa cristiana de ese saber árabo-islámico adquirido. La unión se ha realizado de acuerdo con un criterio en el que lo temático ha primado sobre lo cronológico y así la materia se ha organizado en dos grandes partes dedicadas respectivamente al pensamiento musulmán y al judío, precedidas por una introducción que vale para las dos partes y que ocupa los cinco primeros capítulos de la primera. En ellos se abordan las siguientes cuestiones: 1) principios fundamentales del Islam y ciencias religiosas islámicas, 2) bosquejo de la historia del islam en al-Andalus, 3) características generales de la filosofía islámica, 4) la filosofía islámica en al-Andalus y 5) actividad cultural y científica en la frontera superior y en la taifa de Zaragoza.

El libro resulta de gran utilidad tanto para los especialistas en estudios árabes e islámicos como para el público en general. No obstante, Lomba parece haber dado primacía a un lector que, aunque interesado en el tema, conoce mal la cultura andalusí y el Islam y se encuentra además poco predispuesto a aceptar su aportación al desarrollo de la cultura cristiana europea. Creo que esta apreciación sigue siendo acertada, a pesar de lo mucho que ha mejorado el conocimiento que en la actualidad se tiene de al-Andalus y de los esfuerzos realizados tanto para la difusión de ese conocimiento como para su integración en los programas de enseñanza de la historia peninsular. Es esta disposición intuitiva en el público al que va dirigido la que parece explicar el esencialismo y la idealización de los que adolecen algunos pasajes del libro. De la misma manera, parece ser el deseo de despertar empatía hacia el islam en los lectores y de hacerles la materia cercana y atractiva, lo que justifica el anacronismo de llamar España a al-Andalus y a las entidades políticas que le precedieron (pp. 61, 62, 63, 66). A modo de ejemplos de lo que digo pueden citarse los siguientes pasajes: «... El carácter de los musulmanes andalusíes que en nada se diferencia del resto de los habitantes de

este suelo hispano desde sus orígenes hasta hoy. Se trata de los mismos españoles, sólo que entonces éramos musulmanes y ahora pertenecemos a una cultura distinta, la europea» (p. 68); «hay un espíritu individualista que todavía se prolonga en autores posteriores y aún actuales de la región» (p. 83); «Ello es síntoma de que en al-Andalus había un humus especial, aunque oculto ya desde el comienzo, muy propicio para una vida intelectual posterior»; «Ojalá nos convenciéramos de que aquellos musulmanes fueron tan españoles como pudieron ser Séneca, San Isidoro de Sevilla y otros muchos, así como tan aragoneses como Gracián, Servet, Sender y tantos más» (p. 18).

Aunque esta manera de presentar la historia de al-Andalus y de los andalusíes ha sido superada ya hace tiempo, puede que haya quien considere la actitud de Lomba comprensible, dados los fines que persigue con su libro. Recurrir a ciertas esencias para dar una imagen positiva del Islam, sin embargo, puede ser un arma de doble filo, pues si (suponiendo que admitamos que Corán e islam sean conceptos idénticos) aceptamos la idea de que el sentido estético es inherente al Islam en virtud de tal o cual pasaje del Corán (pp. 34 y 43) ¿por qué no hemos de aceptar que también la violencia forma parte intrínseca del Islam dado que el Corán también contiene pasajes que algunos leen como una incitación en ese sentido?

El significado del término *ḡihād* queda suavizado cuando Lomba explica que su acepción primera es «esfuerzo» adoptando el sentido de «guerra» sólo en contextos muy particulares, y cuando ello sucede, sólo para denotar guerra de defensa. Si bien es cierto que éste es el significado que históricamente terminó por adoptar el término *ḡihād*, no es así exactamente como los juristas musulmanes lo definen, pues para ellos, aparte de esfuerzo intelectual y espiritual y de guerra de defensa, *ḡihād* significa guerra con la que se pretende expandir cuanto sea posible el territorio del Islam (p. 36, n. 33). En otros pasajes de la obra se alude al «gran espíritu de tolerancia que dominó la frontera superior de al-Andalus» (contrariamente a otras zonas, por lo que parece), aunque bien es verdad que Lomba señala que hubo excepciones a este respecto (p. 82), y al «ambiente sumamente refinado, cortesano, exquisito que se respiraba en la región», atribuyendo a esa región lo que quizá habría que haber circunscrito a los círculos cortesanos.

Respecto a la puesta al día del contenido de los dos libros publicados inicialmente por separado, se detecta la dificultad de estar al tanto de las novedades bibliográficas en un campo que empieza a ser tan amplio y tan productivo como el de los estudios andalusíes. Es así que Miguel Asín Palacios sigue siendo utilizado como única fuente para tratar de la escuela malikí de al-Andalus, a la que se sigue caracterizando como una escuela «tradicionalista y antifilosófica» que habría conseguido apagar «todo conato de innovación con la intolerancia más violenta», algo que habría sido así antes incluso de que se erigiera en única escuela oficial (p. 113). Lomba, como hiciera Asín Palacios, sigue leyendo al pie de la letra las palabras del cronista, ‘Abd

al-Wāhid al-Marrākušī, para certificar que en al-Andalus «nadie estaba exento del peligro de la excomunión sino consagrándose de modo exclusivo a la repetición mecánica de las fórmulas jurídicas y dogmáticas del clero oficial».

Parece que está resultando mucho más difícil de lo esperado asumir los logros de trabajos como el de Dominique Urvoy, *Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et à Séville au temps des empires berbères (fin XI^e siècle-début XIII^e siècle)*, Toulouse, 1990, o los de M. Fierro y J. Zanón sobre la actividad intelectual y la religión en M.^a Jesús Viguera (dir.), *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. siglos XI al XIII*, Madrid, 1997. Con ellos queda desterrada definitivamente la visión del período almorávide como uno en el que el rigorismo religioso condujo al anquilosamiento de la actividad intelectual y a la persecución sistemática de todo esfuerzo de racionalización del pensamiento religioso. También introducen matices significativos por lo que respecta a las razones de la quema de las obras de al-Gazālī en al-Andalus, de los que tampoco se hace eco Lomba que presenta los hechos recurriendo a la versión tradicional: «Ibn Tāšufīn, enemigo acérrimo del masarrismo y del sufismo, persiguió a sangre y fuego todo vestigio que supusiese un atentado contra la más estricta ortodoxia. Y así, por ejemplo, mandó quemar todos los escritos de al-Gazzālī, como he dicho, sin más examen ni matización» (p. 183).

Al lector del libro de Lomba conviene advertirle, además, de que no es posible establecer una relación directa entre el masarrismo, el pensamiento de al-Gazālī y el pensamiento de Ibn al-‘Arīf. La única influencia directa sobre el último es la del sufi oriental Abū Ismā‘īl al-Anṣārī al-Harawī, como señaló B. Halff. Asimismo, consta que Ibn Barraḡān había sido aclamado como *imām* por más de ciento treinta pueblos y que fue condenado a muerte, pero que se tratara de un liderazgo político y que existiera una relación causa-efecto entre ambos hechos todavía no ha sido clarificado (p. 183). No está del todo clara, por otra parte, la relación entre Ibn Barraḡān e Ibn al-‘Arīf pero en cualquier caso parece que el primero habría sido maestro del segundo, no al revés. La veracidad de la entrevista que el sufi Ibn al-‘Arabī afirma haber mantenido con Averroes (p. 183) fue puesta en duda con razones de peso por Dominique Urvoy en su biografía del famoso filósofo cordobés, de igual forma que Abdel Majid Turki dudó de la autoría de la famosa «Carta del Monje de Francia» (pp. 82 y 136-8).

El tratamiento de la figura de Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī me parece muy acertado, excepto por lo que respecta a la clasificación temática del tratado sobre las causas de la discrepancia jurídica y teológica entre los musulmanes (*Kitāb al-tanbīh*), que Lomba incluye entre las obras de tipo filosófico del famoso gramático de Badajoz (p. 193).

Algunas representaciones de la religión islámica creo que deberían ser formuladas de manera distinta. Así, por ejemplo, cuando Lomba afirma que «no hay una autoridad que dictamine lo que es recto o no» y que «el hombre

se las ha de arreglar... directamente con Dios en sus oraciones y en su responsabilidad moral, social y religiosa» (p. 33) creo que debería haber dicho que no hay una única autoridad central y jerárquica que defina la ortodoxia, lo cual no supone la carencia de autoridad religiosa. Durante el período pre-moderno, esta autoridad fue ejercida de forma casi exclusiva por los ulemas quienes, como todos sabemos, monopolizaron a través de su labor de interpretación de los textos sagrados la definición y el control de la ortodoxia islámica. Respecto a las dudas acerca de la licitud de actos, conductas o pensamientos que caían fuera de la competencia de las autoridades terrenales y de los que el creyente era el único responsable frente a Dios, los musulmanes tenían la posibilidad de consultar a un muftí; las fuentes legales contienen abundantes testimonios de la puesta en práctica de esta opción (hoy en día el recurso al experto en jurisprudencia islámica se realiza incluso a través de internet). Así pues, en el cumplimiento de los principios de su religión, los musulmanes no están tan solos como podría inferirse del hecho de que no exista una iglesia en el seno del islam. Otro ejemplo de forma que puede inducir a confusión es el de presentar a 'Abd al-Raḥmān I como el príncipe que «huyendo de Oriente, se refugiará en al-Andalus para iniciar la dinastía de los califas independientes de Bagdad en Córdoba», pues parece que hubiera sido él el primer califa de al-Andalus.

En algunos pasajes creo que habría sido preferible utilizar el término «musulmán» en vez de «árabe» (pp. 16, 17, 18, 69, 70); se confunde *īyṭihād* por *īyḥād* cuando se afirma que «este esfuerzo, *īyṭihād*, no supone que el Islam sea una religión de la violencia» (p. 33). *Ṭahāra* o pureza ritual aparece escrito sistemáticamente como «*ṣahāra*» y *ḥanīfī* por *ḥanafī* (p. 48); aparte de *mudḍajir* (reserva) como posible etimología del término mudéjar, se suele apuntar también a *mudayyan* (sometido).

Gran parte de estos problemas podrían haberse solventando si el libro hubiera sido leído antes de su publicación por especialistas de otros campos de los estudios andalusíes, pues es difícil que un solo investigador pueda estar al tanto de todo. En cualquier caso, el trabajo de investigación, síntesis y divulgación que ha llevado a cabo Joaquín Lomba resulta de una gran utilidad. Con Lomba la filosofía resulta entendible, empezando por la propia definición del término, tal como fue entendido por los pensadores musulmanes y judíos. Profundidad, claridad y concisión son cualidades que agradecemos especialmente quienes nos aproximamos al conocimiento de la filosofía desde la perspectiva del estudio de las ciencias religiosas islámicas.

DELFINA SERRANO RUANO

LÓPEZ-BARALT, Luce, *El viaje maravilloso de Buluqiyā a los confines del universo*, edición, traducción, estudio introductorio y notas de..., Madrid, Trotta, 2004, 158 pp.

Buluqiyā era, según la leyenda, un sabio israelita contemporáneo de Salomón que, a la muerte de su padre y examinando su herencia, encuentra dentro de un arca un cofre de oro fuertemente sellado que contiene una escritura secreta, un fragmento de la Torá que vaticina la venida al mundo de Muḥammad, el último de los Profetas. El venerable judío Buluqiyā se convierte al Islam por obra de la lectura de este pergamino, da la buena nueva a sus correligionarios y parte en un viaje a los confines de Siria para indagar sobre este profeta prometido. El viaje se convierte en una peregrinación espiritual de este israelita musulmán primigenio que recuerda al viaje escatológico o *Mi'rāṭ* de Muḥammad al Séptimo Cielo. El libro reseñado incluye la transcripción del relato aljamiado conservado en la colección de manuscritos árabes y aljamiados conocida como «de la Junta» (hoy en la Biblioteca del Centro de Humanidades del CSIC), la traducción árabe del relato de Buluqiyā tal y como lo recoge al-Ta'labī en su *Kitāb qīṣaṣ al-anbiyā'*, y la versión de la historia en las *Mil y una noches* según la traducción de Juan Vernet. Todo ello precedido por un largo estudio de la editora. Es a ese estudio al que voy a dedicar mi atención en esta reseña.

El estudio, bella y sugerentemente escrito, como es habitual en los libros de López-Baralt, adolece también de las características de otros escritos suyos y en particular, de un desconocimiento notable de la producción académica española (y francesa) sobre aljamía y sobre arabismo, que suele detenerse en Asín Palacios o, en este caso, en Vernet. Estas carencias empobrecen el estudio, que queda convertido en una especie de ensayo más bien ligero y de muy agradable lectura, lo que hace el éxito de las obras de López-Baralt. Para la autora, la versión de la historia de Buluqiyā que ella edita fue, por «un refundidor hispano-musulmán» «preparada amorosamente para los oídos ansiosos de sus hermanos de fortuna (los moriscos) y «apenas ha perdido belleza y, mucho menos, colorido imaginativo» (p. 34) y son estos los aspectos (belleza y colorido imaginativo), los que a la autora más le interesan, así como una idea que impregna su estudio y que podríamos definir como los poderes consoladores de las bellas letras en tiempos de tribulación («gozoso» y «deleite» son términos muy usados en sus páginas) así como otros intereses que son los habituales de sus obras: la riqueza de la literatura producida por musulmanes españoles, su influencia en la española y la pérdida para ésta de tal ingrediente de tan gran riqueza imaginativa. Yo quiero referirme en esta reseña más bien a otros aspectos escatológicos y polémicos de estos mismos textos, según se deduce de la literatura reciente sobre este tipo de relatos, y a la conexión que la autora establece entre el relato de Buluqiyā y los Libros Plúmbeos de Granada. López-Baralt sitúa, como debe ser, el relato de Buluqiyā en la literatura llamada de *Qīṣaṣ al-anbiyā'* y

de *‘ayā’ib*, y, en virtud de alguno de los temas literarios de Buluqiyā, en particular, el de la profecía encontrada en un cofre secreto, establece la relación de este relato con otros relatos legendarios árabes como es el de la torre secreta de Toledo que abrió Don Rodrigo, o con el hallazgo del pergamino de la Torre Turpiana de Granada. Pero las conexiones son más extensas y más profundas y atañen a ese carácter de polémica religiosa y predicción escatológica o profética que ambos textos tienen.

La colección conocida como «Manuscritos de la Junta» (por haber pertenecido a la Junta de Ampliación de Estudios antes del CSIC, su heredero administrativo) incluye además del relato aljamiado de Buluqiyā, un ejemplar en árabe del *Qışaş al-anbiyā’* de Ibn Waṭima [véase Hermosilla, M. J., “Una versión inédita del *Kitāb ba’d al-jalq wa-qışaş al-anbiyā’* en el Ms. LXIII de la Junta”, *Al-Qanṭara*, VI (1985) 43-77], y varios relatos aljamiados del género de historias de los profetas, género que había sido muy común en al-Andalus [véase, con una extensa bibliografía, Tottoli, R., “The *Qışaş al-anbiyā’* of Ibn Muṭarrif al-Ṭarafī: Stories of the Prophets from al-Andalus”, *Al-Qanṭara* XIX (1998), 131-160]. Otras colecciones de manuscritos aljamiados, como la de la Real Academia de la Historia, contienen también relatos del mismo género que ayudan a enmarcar en su contexto el relato aquí presentado [A. Vespertino Rodríguez, *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*, Madrid, 1983]. Vespertino recoge, entre otras, la historia del diálogo de Moisés con Dios en el Monte Sinaí, una historia también de contenido de polémica religiosa a favor del Islam que figura a su vez en los Libros Plúmbeos y que tiene una larga trayectoria hasta llegar a sus versiones aljamiadas. [K.R. Suomala, “The colloquy of Moses on Mount Sinaï: where Syriac Christianity meets Islamic Spain”, *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, vol. 7 n.º 2 (July 2004)]. En las versiones aljamiadas de este diálogo Dios ordena a Moisés que rece por Muḥammad y los futuros musulmanes; Moisés entonces, como Buluqiyā, desea saber más sobre Muḥammad y pregunta a Dios sobre él. El carácter de polémica religiosa de los Plomos ya ha sido puesto de manifiesto por L. Bernabé Pons al demostrar la conexión de los Plúmbeos con el *Evangelio de Bernabé*, un supuesto evangelio islámico anterior al Islam producido en medios moriscos [“Los mecanismos de una resistencia: los libros plúmbeos del Sacromonte y el *Evangelio de Bernabé*”, *Al-Qanṭara* XXIII (2002), 477-498]. Pero sobre todo, las conexiones entre los Plomos y la literatura de *qışaş al-anbiyā’* se le habría hecho más clara a López-Baralt de haber consultado el trabajo de Philippe Roisse, “L’Histoire du Sceau de Salomon ou de la *coincidentia oppositorum* dans les «Livres de Plomb»” [*Al-Qanṭara* XXIV (2003), 359-408]. En ese trabajo, Roisse edita y traduce uno de los Libros Plúmbeos, el dedicado a la historia de Salomón, y demuestra su similitud con el que se incluye en la obra de al-Ṭabarī sobre las historias de los profetas.

A mí me parece que las semejanzas entre la historia de Buluqiyā y los Plomos son notables. En el caso de éstos, sus protagonistas, Cecilio y Tesi-

fón, son árabes, cristianos primigenios, que parten a los confines del mundo en un viaje en el que son portadores de la Verdad del Evangelio, un Evangelio sospechosamente cercano al Islam y anterior a la revelación del Profeta. El primer hallazgo, el pergamino, aparece también en un cofre metálico fuertemente sellado que contiene una profecía [véase P.S. van Koningsveld y G.A. Wiegiers, "The Parchment of the «Torre Turpiana»: the original document and its early interpreters", *Al-Qanṭara*, XXIV (2003), 327-358]. Es éste un tema de fuerte presencia en la tradición legendaria árabo-musulmana de carácter escatológico. Por ejemplo, en el *Qiṣaṣ al-anbiyā'* de al-Kisā'i, Dios ordena a Adam que abra un cofre secreto que le había regalado. En ese cofre el primer hombre encuentra una tela blanca en la que está escrita la lista de los faraones y profetas futuros, el último de los cuales, con quien concluye la Revelación, es el profeta Muḥammad. López-Baralt recoge esta historia (p. 16) pero hay muchas otras y todas tienen un carácter profético, escatológico. Como ejemplo: el historiador egipcio al-Maqrīzī relata que cuando la conquista de San Juan de Acre, los cruzados cristianos encontraron un cofre de mármol rojo sobre una mesa de oro. Cuando consiguieron abrir el cofre encontraron una predicción escrita «en letras romanas» que profetizaba la llegada de los árabes, encabezados por su Profeta, que dominaría a todos sus enemigos e impondría su religión sobre todo el género humano [A. Abel, "Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman", *Studia Islamica*, II (1954), 39]. Esta versión del tema del cofre fuertemente sellado que contiene una profecía recuerda efectivamente el simbólico cofre que el rey Rodrigo encontró en Toledo en una torre cerrada con múltiples candados. El cofre estaba situado sobre la mesa, de oro, de Salomón y contenía un pergamino secreto en el que se profetizaba la llegada de los musulmanes a la España visigoda y la terrible aniquilación que a ésta le aguardaba [Hernández Juberías, J., *La Península imaginaria. Mitos y leyendas sobre al-Andalus*, Madrid, 1996, 194 y ss.] Este episodio, que aparece recurrentemente en la historiografía árabe sobre al-Andalus, figura también en la historia ficticia que escribió Miguel de Luna, uno de los probables autores de las falsificaciones sacromontanas, atribuyéndola a un fingido historiador árabe llamado Abulcacim Tarif, *Historia verdadera del Rey Don Rodrigo* (ed. facsímil de Granada, 2001, con estudio preliminar de L. Bernabé Pons, véase Cap. VI «Que trata cómo el Rey Don Rodrigo abrió la torre encantada de la Ciudad de Toledo pensando sacar algún tesoro, y cómo halló en ella los pronósticos de la pérdida de España»), historia de la que Miguel de Luna se presenta, de nuevo como en el caso de los Plomos, como mero traductor. Luna enriquece su versión de la historia con una cueva situada bajo la torre en la que se encuentra una inscripción en «letras en lenguaje Griega, aunque cifradas, dudosas en el sentido de la lectura». Luna introduce en su libro, en el capítulo siguiente a aquel en el que relata la historia de la torre cerrada y derruida en Toledo, otro pronóstico claramente emparentado con *qiṣaṣ al-anbiyā'*: una mujer se acerca al conquistador ára-

be, el capitán Ṭarīf, recién desembarcado en la península y le reconoce como aquel del que habla un pronóstico que le había transmitido su padre, según el cual un hombre milagroso había de ganar la península y su seña había de ser «un lunar peloso, tan grande como un garvanço,.. situado sobre el hombro de la mano derecha». Esta historia está inspirada en la del monje Baḥīra, que aparece en todos los compendios de «historias de los profetas», un monje cristiano que fue el primero en reconocer la calidad profética de Muḥammad al ver que tenía sobre el hombro derecho un lunar, la marca de la profecía, otro tema de gran productividad en la literatura morisca (M. García-Arenal, “‘Un réconfort pour ceux qui sont dans l’attente’. Prophétie et millénarisme dans la péninsule Ibérique et au Maghreb (XVI-XVII siècles)”, *Revue de l’Histoire des Religions*, 220 (2003), 445-486). La historia de Moisés, como la de Buluqiyā o la de Baḥīra, tienen un claro contenido de polémica religiosa a favor del Islam bajo la forma de un sabio y venerado judío o cristiano que no puede por menos que reconocer la verdad de la revelación de Muḥammad incluso antes de su advenimiento. No se trata de negar la calidad literaria ni el deleite que tal tipo de relatos, entre ellos el de Buluqiyā aquí editado, causaría en su audiencia morisca; sino señalar que, sobre todo, tales relatos tienen un carácter de polémica religiosa cuyo fin es reforzar la identidad islámica de los moriscos en contexto cristiano a la vez que inspirar esperanza y consuelo a través de su contenido escatológico: preconizan la conversión, al final de los tiempos, de toda la grey humana a una sola y verdadera ley, la islámica, la última y definitiva victoria de los moriscos sobre la engañosa y perecedera mayoría cristiana. Forman parte de mitos de identidad y de exclusión del otro. Si creo necesario hacer uso, y establecer discusión, con la bibliografía existente, no es por el afán de una vana erudición académica, sino porque ésta pone de manifiesto los aspectos, enriquecedores, que la autora soslaya y que tienen que ver con el profundo conflicto entre grupos religiosos que se produce al tiempo, y en paralelo, a la simbiosis y el enriquecimiento cultural. El proponer lo uno con exclusión de lo otro nos dificulta y limita la comprensión de fenómenos como el de la literatura aljamiada.

MERCEDES GARCÍA-ARENAL

MARTÍNEZ ENAMORADO, V., *Al-Andalus desde la periferia. La formación de una sociedad musulmana en tierras malagueñas (siglos VIII-X)*, Málaga, Diputación Provincial, 2003, 782 pp.

El libro reseñado procede de la TD de su autor, dirigida por M.^a I. Calero y leída en la Universidad de Málaga en el año 2000. El territorio al que hace referencia es la actual provincia de Málaga y el período, el comprendido entre los siglos VIII y X. Pese a la precisada delimitación territorial del ámbito

del estudio, el autor parte de un planteamiento amplio, a partir del cual revisa las aportaciones más relevantes dentro de su temática de estudio y, además, integra su propio análisis en las coordenadas teóricas que actualmente conforman parte sustancial del debate historiográfico acerca de la sociedad andalusí, en especial respecto a su proceso inicial de desarrollo. De esta forma, el autor, superando el restrictivo horizonte de la historia local, logra vincular su labor con las que se vienen realizando desde hace años sobre diversos espacios geográficos andalusíes.

El autor apunta inicialmente un amplio desfase historiográfico entre el ámbito de su estudio y otros territorios peninsulares —«[En la zona malagueña] brillan por su ausencia los trabajos de arqueología espacial». «En la región de Málaga, todo está por hacer»—, si bien advierte que su obra sólo pretende ser un punto de partida para investigaciones de mayor alcance (p. 21). Por otro lado, centra su atención en el estudio del poblamiento rural, pues parte del convencimiento de que «Al-Andalus sólo se va a comprender desde la óptica de los grandes olvidados, los campesinos y su forma de hacer paisaje» (p. 20). Sin duda, el estudio del ámbito rural ha sido la tradicional «cenicienta» de los estudios andalusíes, lo cual constituye una de las más graves lagunas en el estudio de al-Andalus, dada la gran desproporción entre su importancia en la conformación de dicha sociedad y la escasa atención que se le ha prestado hasta épocas muy recientes. En este sentido, no cabe sino felicitar al autor por la oportunidad del tema elegido y también por el exhaustivo, riguroso y bien documentado tratamiento que da al mismo.

No obstante, asumiendo la centralidad del estudio de lo rural para un correcto conocimiento de la formación andalusí, cabría tal vez matizar su potencial carácter explicativo, al menos en el sentido de exclusividad con el que lo expresa el autor. Por otro lado, desde el punto de vista metodológico, no es menos cierto que, aunque la Arqueología ha de llevar el mayor peso en ese desarrollo, el estudio del ámbito rural y del campesinado andalusí también habrá de abordarse necesariamente a través de los ricos y abundantes testimonios jurídicos, sólo analizados de forma incipiente hasta ahora, sobre todo por V. Lagardère, y de la literatura geopónica, respecto a la cual existe una mayor tradición historiográfica. A este respecto, sigue siendo un problema aún no abordado con profundidad cómo se produce la evolución del campesinado de época visigoda, ampliamente esclavizado a comienzos del siglo VIII, según P. Bonnassie, hacia las relaciones contractuales típicas de la jurisprudencia andalusí, ya atestiguadas con total claridad en el siglo IX.

El libro está estructurado en ocho capítulos. El primero consiste en la reconstrucción de la geografía del territorio malagueño durante la época de estudio. El segundo se centra en la estructura agropecuaria del mismo, analizando la transformación de los paisajes naturales. El tercero, de dimensión marcadamente historiográfica, analiza con profundidad las principales ideas aportadas sobre la sociedad andalusí en las últimas décadas por P. Guichard, M. Barceló y M. Acien. Presta especial atención al debate en torno a la no-

ción de las sociedades tributarias y asimismo a las aportaciones basadas en la Arqueología espacial o extensiva, por ejemplo en relación con el papel de las fortificaciones rurales o a la importancia de los espacios hidráulicos. Los siguientes capítulos se ocupan propiamente del poblamiento, no sólo del rural. A saber, el cuarto habla de la terminología castral empleada en las dos coras que conforman el territorio estudiado, Rayya y Tākurunnā. El quinto aborda la terminología de unidades territoriales, administrativa y de poblamiento. El sexto revisa la información toponímica y poblacional que, referida a dichas demarcaciones, existe. El séptimo se ocupa de la geografía tribal de las mismas en la línea de lo iniciado por P. Guichard, distinguiendo entre zonas de asentamiento árabes —como los *ḡundies*— y áreas de ocupación beréber, destacando la profusa toponimia de tipo «bena». Por último, el octavo capítulo es una recapitulación de los anteriores, destacando la propuesta relativa al concepto de la *formación* de al-Andalus, que posee un carácter central en la obra, como queda de manifiesto mediante su empleo en el título de la misma. Según sus propias palabras, el autor dedica esta última sección a «describir los distintos procesos sociales en la constitución de las fortalezas y de los distritos castrales vinculados a ellas» (p. 501). Es la parte que posee un carácter más «histórico», pues el proceso de evolución del poblamiento se presenta de forma secuenciada, desde la época previa a la conquista musulmana hasta la implantación del califato. Cierran el libro unos completos índices —onomástico y de colectividades y toponímico— que facilitan su consulta.

Atendiendo a la metodología, el libro sigue una de las líneas de actuación más fructíferas y sólidamente asentadas en los últimos veinte años. A partir de Guichard —de cuyos trabajos nuestro autor es, en gran medida, tributario— cobra protagonismo el análisis de la sociedad andalusí a través de sus manifestaciones poblacionales, en especial las del ámbito rural, iniciándose así una nueva etapa en el estudio de al-Andalus. Tal proceder obliga a tomar como base la Arqueología, sin dejar de lado las siempre inexcusables fuentes escritas. La obra que nos ocupa combina las metodologías de tres disciplinas: la Historia, la Arqueología y el Arabismo, si bien se constata un cierto desequilibrio en ese sentido —como reconoce el propio autor cuando manifiesta que el suyo no es un libro de Arqueología, ya que «el mayor volumen de información manejado procede de la historiografía» (p. 17)—. En este sentido, se aprecia en ocasiones (p. 243) un optimismo tal vez excesivo al valorar la capacidad de la Arqueología para responder interrogantes sobre cuestiones sociales, llegando incluso, muchas veces, a concedérsele la exclusiva para ello. Sin embargo, no cabe hablar de reduccionismo en el planteamiento del autor. Por el contrario, la atención prestada al registro documental es, cuanto menos, tan destacable como la concedida al material. Así lo revela el fuerte peso que en el libro tiene el análisis de las fuentes documentales, expresado, entre otros aspectos, tanto en la toponimia como en la terminología, así la poblacional, a la que dedica exhaustivos análisis, como

la relativa a la caracterización que las fuentes hacen de Ibn Ḥafṣūn (p. 248), por citar sólo dos ejemplos.

Junto a la riqueza metodológica y al riguroso y profundo análisis de la documentación empírica, la segunda gran aportación del autor radica en la introducción de reflexiones teóricas, que en determinados casos implican una actitud de crítica historiográfica basada en una rigurosa exigencia de pulcritud conceptual. En este sentido, destaca el rechazo por el autor de los conceptos *paleoandalusí* y, sobre todo, del de *transición*, en este caso desde un doble punto de vista. De un lado, por su carácter excesivamente genérico e indefinido (pp. 149-150) y, por otro, respecto a su aplicación concreta a la época del emirato, oponiéndose así a las propuestas de M. Acién, formuladas en diversos y bien conocidos estudios. Frente a ello y en la línea de las opiniones vertidas por otros investigadores, el autor formula de manera expresa la mayor capacidad explicativa del concepto de *formación*, ya utilizado en su momento por M. Barceló aunque sin llegar a definirlo ni a proponerlo como alternativa al de Acién, algo que sí hace explícitamente nuestro autor, lo que cabe señalar como una de sus principales aportaciones (p. 151). Asimismo, este concepto ha sido empleado en estudios recientes y relevantes, como el libro de A. Fernández Félix sobre la formación de la sociedad andalusí a través del estudio de *al-'Utbiyya (Cuestiones legales del islam temprano: la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad andalusí*, Madrid, CSIC, 2003).

Si bien una reseña no es el lugar apropiado para entrar en un debate de hondo alcance, sí cabe realizar algunas consideraciones en torno a la mencionada propuesta. Por un lado, y con independencia de que se acepten o no las ideas de Acién, que han sido ampliamente debatidas, no parece que pueda considerárselas faltas de definición, pues al menos desde 1987 está claro su contenido esencial, consistente en la transición desde el feudalismo visigodo a la sociedad islámica, basada en el modo de producción tributario. Por otra parte, teniendo en cuenta su relevancia en la propuesta del autor y su propia exigencia de rigor conceptual, se echa en falta una más concreta definición del concepto de *formación*. Tal vez ello obedezca a que, como el autor indica, la explicación de la formación «vendrá dada fundamentalmente por el espacio rural» (p. 201), suponiéndose que habrá que esperar a una mayor profundización en el conocimiento de ese ámbito. Sin embargo, se acusa la necesidad de una mayor precisión ya que, al menos en apariencia, la formación no se define como algo completamente distinto a la transición. Así se observa en lo relativo a la dinámica de cambio y continuidad pues, según indica el propio autor, la formación «resume el proceso histórico y social que tras la conquista iniciada en el año 711 se inicia en el centro y sur de la Península hasta conformar un tipo de sociedad que alcanza sus rasgos de plenitud en la segunda mitad del siglo x» (p. 151). Aquí, al menos, la coincidencia entre ambas propuestas es clara, pues el momento de inflexión del proceso de *formación* se sitúa en el califato, al igual que el inicio del fin de

la transición, según la propuesta de Acién. Más explícito y prolijo se muestra, en cambio, en la crítica de determinados aspectos concretos, de base empírica, como, por ejemplo, lo relativo al empleo por Acién del concepto *um-mahāt al-ḥuṣūn*. En cualquier caso, parece que la explicación de la formación a través de lo rural se opone al ya conocido postulado de Acién del predominio de lo urbano en la sociedad islámica, algo también criticado por el autor (pp. 205 y 226), con lo cual asistimos nuevamente a la formulación de dos planteamientos contrapuestos que afectan a cuestiones de fondo.

Al margen de estas observaciones, es evidente que el autor lleva a cabo una gran labor de investigación, tanto por la relevancia del tema planteado como por la forma concienzuda de abordar los problemas que el mismo suscita. Desde el punto de vista metodológico, asume la difícil tarea de aunar el análisis de una base empírica muy heterogénea, integrando la interpretación de los datos de los registros material y documental, lo cual no está al alcance de todos los investigadores. Asimismo, trata las fuentes con la pulcritud y exhaustividad necesarias y adereza el rigor metodológico con la aportación conceptual y la crítica historiográfica, lo cual añade calidad a su análisis y le otorga una dimensión de mayor alcance.

Por lo tanto e independientemente de que se suscriban sus planteamientos, no cabe duda de que estamos ante un trabajo bien concebido y coherente con sus propios postulados que, por su carga teórica, contribuye a enriquecer el debate historiográfico sobre la naturaleza y características esenciales de la sociedad andalusí. En definitiva, la obra reseñada está llamada a convertirse en referencia inexcusable y, por lo tanto, texto de obligada consulta en cualquier estudio que sobre el ámbito malagueño o el mundo rural andalusí se llevare a cabo.

ALEJANDRO GARCÍA SANJUÁN

TOLAN, John V., *Saracens. Islam in the European Imagination*, Nueva York/Chichester: Columbia University Press, 2002, 371 pp.

Nos encontramos ante la obra de síntesis más completa sobre la polémica occidental cristiana contra el Islam que ha aparecido desde la publicación, en 1960 de la obra de Norman Daniel (*Islam and the West: The Making of an Image*, ed. rev. Oxford, 1993) y la breve de Richard Southern (*Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1962). Uno de los méritos principales del libro de Tolan, aparte de su concisión, es el intento de ofrecer una panorámica lo más amplia posible de las respuestas que generó la aparición del Islam en teólogos y autores de diversos géneros literarios del occidente cristiano entre los siglos VII y XIII. Como texto de introducción al tema de la dialéctica entre el Islam y el cristianismo para estudiantes y no especialistas ocupa, pues, un lugar que hasta ahora no había sido llenado. El

autor viene avalado por sus anteriores trabajos sobre la obra de Pedro Alfonso, y como editor del volumen *Medieval Christian Perceptions of Islam: A Collection of Essays* (Nueva York, 1966), así como sus artículos sobre aspectos parciales de otros autores y obras mencionados en el presente libro.

La aparente desproporción temporal que sugiere la estructura de la obra en tres partes —la primera sobre los orígenes de la imagen mutua de musulmanes y cristianos (siglos VII-VIII), una segunda sobre la creación de la imagen polémica (siglos VIII-XII) y una tercera dedicada a los «sueños de conquista y conversión» del siglo XIII— viene explicada por el lugar central que los siglos XII y XIII tienen en la aproximación de Occidente al Islam tanto intelectual como mediante la confrontación militar, según el autor. Es evidente que la riqueza de obras de dicha época y la escasa innovación que suponen los tratados polémicos de los siglos posteriores pueden justificar esta apreciación de Tolan. Pero también parece que el interés personal del autor por este período, que denomina «de cristalización de las imágenes europeas del Islam» ha condicionado la mayor extensión de los capítulos consagrados a él.

En cuanto a los contenidos, la primera parte se ocupa de la imagen mutua de musulmanes y cristianos en los siglos VII y VIII. El primer capítulo analiza, a partir sobre todo de la influyente obra de Isidoro de Sevilla, la cosmogonía de los autores cristianos del siglo VII; su definición de las diferencias entre cristianos, judíos, paganos y herejes; su visión providencial de la historia del mundo y de qué manera se inscribió en todo ello la aparición del Islam y la llegada de los árabes a las fronteras de la cristiandad. El segundo capítulo se dedica, en cambio, al desarrollo de una historia del mismo corte providencialista durante los primeros tiempos del Islam y a la explicación de los principales puntos de la doctrina islámica y de la figura de Mahoma, como punto de partida para comprender los ataques y deformaciones de esta tradición a manos de los polemistas cristianos, tema que se trata brevemente en el capítulo tres. Éste se centra en analizar varios aspectos de la primitiva polémica antiislámica durante los siglos VII y VIII. Primero, la comprensión de la conquista árabe como castigo a los pecados cometidos por los cristianos, por medio de los escritos y sermones de Sofronio, patriarca de Jerusalén, o del monje Anastasio, del monasterio de Santa Catalina en el Monte Sinaí, entre otros. En segundo lugar, la percepción de los musulmanes como precursores del Anticristo en un texto tan conocido como el *Apocalipsis del Pseudo-Metodio*. En tercer lugar, la inserción del Islam entre las doctrinas consideradas heréticas, como una desviación más del cristianismo. A este respecto comenzaron los intentos de refutación de la doctrina islámica tanto desde la apología del cristianismo, como desde la polémica propiamente dicha, aunque los mismos autores practicaron ambas en muchos casos, como el paradigmático de Juan Damasceno. El cuarto punto analizado es el movimiento martirial que surgió como reacción a las primeras conversiones masivas al Islam. Las historias de martirio relatadas por las fuentes cristianas

incluyen casos de lo más variado y llevan a la conclusión de que el triunfo del Islam entre los pueblos recién sometidos se debía sobre todo a su «mundanidad». También se trató de defender al cristianismo utilizando el propio lenguaje teológico islámico e intentando demostrar, como antes se había hecho con el judaísmo, que los textos sagrados islámicos apuntaban a la veracidad de la figura de Jesucristo, sobre todo mediante las famosas disputas e intercambios de cartas retóricas sobre los contenidos de ambas creencias. Finalmente se llama la atención sobre el origen de un género que alcanzaría gran popularidad durante los siglos siguientes: el de las biografías más o menos satirizadas del Profeta, que pronto serían traducidas y reinterpretadas en Occidente.

Después de este rápido repaso a los géneros y temas preferentes de la primera imagen generada por el Islam en Occidente, que se reiteraron hasta la saciedad durante el resto de la Edad Media, Tolan se centra en la segunda parte de su libro en las reacciones que suscitó la rápida conquista de la Península Ibérica y el dominio islámico en los autores de los siglos siguientes. Particularmente afortunada es la aproximación a Beda el Venerable en el capítulo cuarto, pues lejos de estudiar su obra como fuente de *auctoritas* (defecto habitual en la bibliografía anglosajona), intenta encuadrar su crítica del Islam en los conocimientos reales que el monje británico pudo adquirir desde su monasterio. El resto del capítulo se dedica a las fuentes hispanas sobre el Islam, tanto de tipo cronístico, como aquellas relacionadas con el movimiento de los mártires de Córdoba. Insiste particularmente Tolan en la dificultad de acceso a muchas fuentes para aquellos lectores que no se encontraban en la frontera geográfica directa con el Islam, circunstancia que motivaría, sin duda, la falta de información que demuestran las fuentes francesas y alemanas previas a las cruzadas, tal como se nos relata en el capítulo siguiente, completado con un estudio de los testimonios de la manipulación de la realidad militar y el enfrentamiento ideológico que supuso este movimiento. El capítulo seis se dedica al estudio de la figura de Mahoma como heresiarca a través de las biografías polémicas del Profeta, y de su posterior reelaboración por el abad cluniacense Pedro el Venerable.

La tercera parte de la obra, y en la que más cómodo se encuentra el autor, se dedica al desarrollo de las imágenes polémicas del Islam en el siglo XIII, haciendo una división según los tipos de fuentes utilizadas: en primer lugar, las históricas y legales (capítulo 6); y más tarde las crónicas cruzadas (capítulo 8), la literatura franciscana (capítulo 9), los autores dominicos involucrados en las misiones de predicación (capítulo 10) y, finalmente, el más complejo de los escritores sobre el Islam, el mallorquín Ramón Llull (capítulo 11).

Se echa de menos la mención en la bibliografía de algunos estudios importantes en el ámbito español, como la excelente síntesis sobre la polémica islámica llevada a cabo por M. Fierro [“La religión”, en *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades, ss. XI-XIII. Historia de Espa-*

ña Menéndez Pidal (coord. M. J. Viguera), vol. VIII.2, Madrid, 1997, 533-546], o la publicación de la *Historia de Orosio* en su versión árabe [Paulo Orosio, *Kitāb Hurūšiyūš* (traducción árabe de las «*Historiae adversus paganos*» de Orosio), ed. y estudio M. Penelas, Madrid, CSIC, 2001]. Asimismo, parece que el escaso espacio dedicado a Raimundo de Peñafort y su obra desmerece a la aportación de éste al problema que nos ocupa. La brevedad de la bibliografía, dividida por temas, y la concisión de las notas finales pueden explicar la ausencia de títulos imprescindibles sobre el tema en idiomas distintos del inglés, aunque es evidente que se ha decidido primar criterios editoriales sobre los meramente sapienciales.

Aun así, es ésta una monografía largamente deseada, que ha hecho suspirar a los que, a la hora de realizar nuestras tesis doctorales, carecimos de una obra semejante para introducirnos en las complejidades del pensamiento teológico medieval. Las repetidas referencias a los estudios de orientalismo tan en boga en el mundo anglosajón están de más en el contexto hispánico, pero sin duda sería deseable que alguna editorial española se hiciera cargo de su traducción (la versión francesa ha sido recientemente publicada como *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Age*, Paris, 2003).

ANA ECHEVARRÍA ARSUAGA